

# Vier Wege des Wissens

Interpretation der sokratischen Ursachenforschung  
nach Platons Dialog „Phaidon“

Von ANNEMARIE PIEPER (München)

Das zentrale Thema des Dialogs „Phaidon“ ist das Problem der Unsterblichkeit der Seele. Diese spezielle Thematik erhält durch einen exkursartigen Bericht des Sokrates über seinen philosophischen Werdegang (95e – 105b) einen klärenden Akzent. In diesem Exkurs, der sich sachlich an die Ausführungen in 70c – 72e anschließt, wird von Sokrates die Frage nach der Ursache<sup>1</sup> des Wissens aufgeworfen. In verschiedenen Anläufen unternimmt er es, an den wahren Anfang des Wissens zu gelangen, von welchem her die Genesis des faktischen Wissens aufgezeigt werden kann. Diese von Sokrates methodisch durchgeführte immanente Wissenserhellung ist Resultat mannigfacher Überlegungen, die zwar alle in einer bestimmten Weise das Problem der Ursache betreffen, aber doch nicht zu dem von Sokrates gesuchten Grund wahren Wissens schlechthin führen. Erst nachdem er im Rückgang über den Zweifel alle bereits gefundenen Ursachen als unzulänglich suspendiert, gelingt es ihm, die wahre Ursache des Wissens zu ergründen. Dabei tritt in der reduktiv-deduktiven Entwicklung der dynamischen Struktur des Logos der „moderne“ Aspekt hervor, daß die Genesis des Wissens zugleich Genesis der Gegenstände des Wissens ist, und damit hat Sokrates jene letzte Ursache aufgedeckt, von welcher her jede Warum-Frage – auch die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele – im Prinzip beantwortet werden kann<sup>2</sup>.

\* \* \*

Sokrates stellt im Dialog „Phaidon“ die Frage nach dem Warum des Seienden in vierfacher Modifikation. Er fragt einerseits, warum etwas so *geworden* ist, wie es ist, und andererseits, warum etwas so *ist*, wie es ist, d. h. es geht ihm

---

<sup>1</sup> Der Begriff αἰτία ist vieldeutig und wird durch das deutsche Wort „Ursache“ nur unzureichend wiedergegeben. αἰτία kann u. a. bedeuten: Anfang, Prinzip, Ursprung, Grund, Bedingung der Möglichkeit. Alle diese Bedeutungen werden von Sokrates sowohl in empirischem (ontischem) wie in logischem (ontologischem) Sinn verwendet, je nachdem ob er eine bestimmte Ursache für ein bestimmtes Faktum oder den *Begriff* der Ursache erörtert. Wir übersetzen im folgenden αἰτία durchgängig mit Ursache, da sich aus dem jeweiligen Kontext ersehen läßt, in welcher Bedeutung von αἰτία die Rede ist.

<sup>2</sup> Es wäre in diesem Zusammenhang interessant, nachzuprüfen, inwieweit in den sokratischen Ursachebegriffen bereits die später von Aristoteles methodisch herausgearbeiteten Ursacheklassen mitgedacht sind. Bei einem solchen Vergleich würde zugleich der durch den verschiedenen gerichteten Frageimpuls begründete Unterschied zwischen Platon und Aristoteles hervortreten. Während es Platon in der sokratischen Ursachenlehre letztlich um die Erkenntnis unveränderlicher Strukturen geht, richtet sich das aristotelische Interesse auf ein Begreifen von Entstehen und Veränderung.

um die Ursache von Werden und Sein einer Sache. Die Frage nach der Ursache des Werdens kann so differenziert werden, daß entweder nach dem begrifflichen oder nach dem substantiellen Anfang des Entstehens von etwas gefragt wird. Die Frage nach der Ursache des Seins wird von Sokrates so gestellt, daß er die Möglichkeit aufzeigt, wie eine Sache in sich selber auf ihr unveränderliches Wesen hin überschritten werden kann. Dies ist ebenfalls in doppelter Weise möglich, indem auch diese Ursache wiederum entweder substantiell oder begrifflich gedacht wird. Sokrates geht alle vier Fragemöglichkeiten durch im Hinblick darauf, was die jeweilige Antwort für die Begründung des Wissens zu leisten vermag.

## I

Die erste Form des Werdens (γένεσις) erläutert Sokrates im Anschluß an eine pythagoreische Lehre, der gemäß die Lebenden wiedergeboren werden aus den Gestorbenen (70c). Er verallgemeinert diese Lehre, indem er sagt, daß es sich grundsätzlich mit allem Werden so verhalte, daß nämlich aus Entgegengesetztem Entgegengesetztes entstehe (ἐξ ἐναντίου τὰ ἐναντία πράγματα; 71a). Als Beispiele für ein Werden aus Entgegengesetztem nennt Sokrates die folgenden Gegensatzpaare: schön-häßlich, gerecht-ungerecht, stärker-schwächer, langsamer-schneller, schlechter-besser (70e – 71a). Es handelt sich dabei um konträre und relative Gegensätze, zwischen welchen ein Übergang gedacht werden kann. Das Geschehen des Übergehens heißt Werden. Durch das Werden vollzieht sich an dem zugrunde liegenden Substrat eine Veränderung von einem Gegensatz in den anderen<sup>3</sup>. Sokrates denkt hier also nicht ein Entstehen von Seiendem aus

<sup>3</sup> Eine der Hauptthesen von Gerold Prauss: Platon und der logische Eleatismus, Berlin 1966, ist die, daß Sokrates im „Phaidon“ die Gegenstände nicht als Substanzen mit Attributen auffasse, sondern als reine Vielheit, als „bloßes Aggregat von Dynamis“ (S. 68 ff., 99). Er folgt darin der These A. E. Taylors: Plato, The Man and His Work, New York 1957: „As far as the *Phaedo* goes we are not told that the thing is any more than a ‚bundle of universals‘“ (S. 208). Diese These ist in dieser Radikalität nicht vertretbar, weil Sokrates bereits im Sprechen von Dingen nicht leere Subjekte setzt, die gleichsam nur die Summe ihrer Prädikate sind, sondern das Subjekt als die der Vielheit der Prädikate notwendig zugrunde liegende Einheit begreift. Aus dem von Sokrates konzipierten Begriff des Werdens läßt sich zeigen, daß so etwas wie eine Substanz mit Attributen implizite mitgedacht ist. Gegensätze findet man nicht als solche in der Natur vor; sie sind vielmehr etwas Gedachtes, und das, was notwendig zwischen ihnen als Medium gedacht werden muß, ist das in aller Veränderung identische Substrat. Erwärmung und Abkühlung, Leben und Sterben z. B. sind Werdensvorgänge, die ohne eine sich in der Veränderung durch das Werden durchhaltende Substanz gar nicht verstehbar wären. Werden und Beharren sind korrelative Begriffe. Vgl. Paul Natorp: Platons Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus, Darmstadt 1961, der dieses Verhältnis von Beharrendem und Werdendem als das von Subjekt und Prädikat im empirischen Urteil deutet: „Die logische Grundlage zum Erfahrungsurteil . . . besteht zunächst einzig darin: die allgemeine *Möglichkeit der Verbindung kontradiktorischer Prädikate mit demselben Subjekt* zu zeigen“. „Denn das ist der Begriff des Werdens und Vergehens, daß von demselben Subjekt das eine Mal ausgesagt wird, es sei A, das andre Mal, es sei nicht A, und daß doch beide Behauptungen miteinander und mit den in ihnen vorausgesetzten Grundurteilen bestehen sollen“ (S. 158).

Siendem, sondern er reflektiert ein Seiendes in sich selber auf dasjenige hin, was das Werden an ihm verstehbar macht; er operiert nicht auf der ontischen, sondern auf der ontologischen Begriffsebene. Die Ursache des Werdens an einem Seienden ist mithin nicht wiederum ein Seiendes, sondern ein Begriff: der Begriff des Gegensatzes. Sofern etwas als werdend vorgestellt wird, hat es die Struktur der Gegensätzlichkeit, durch welche die am Gegenstand geschene Veränderung begriffen wird. Wenn z. B. von einem Getränk gesagt wird, es sei warm geworden, so muß vorausgesetzt werden, daß es zuvor kalt war. Ebenso muß ein größer gewordener Mensch vorher notwendig kleiner gewesen sein usw. Die Veränderung ist graduell und stetig; sie betrifft die Qualität, die Quantität oder den Habitus einer Sache, nicht aber die Sache selber, die als in dieser Hinsicht nicht veränderliches, den wechselnden Bestimmungen zugrunde liegendes Substrat gedacht ist. Demzufolge lassen sich an dem von Sokrates aufgestellten Begriff des Werdens vier Strukturmomente reflexiv unterscheiden: 1. ein Substrat, 2. ein Werdendes, 3. ein Gegensatz, 4. ein Nacheinander. Das Nacheinander ist noch einmal in einer bestimmten Weise qualifiziert, was Sokrates durch das Bild des Kreises verdeutlicht (72b)<sup>4</sup>. Die Dynamik der Werdensbewegung muß als in sich zurückkehrend gedacht werden derart, daß nicht ein fortschreitender linearer Prozeß vorgestellt wird, sondern eine Veränderung, die stets auf ihren Anfang zurückbezogen bleibt. Dieses „Werden im Kreise“ ist eine dialektische Bewegung, in welcher die beiden fixen Punkte (die Gegensätze) nur aus- und durcheinander verstehbar sind<sup>5</sup>. Dieser logische Kontext entgegengesetzter Begriffe („Werden“) ist Ursache (Bedingung der Möglichkeit) für das Begreifen von faktischen Veränderungen. Im faktischen Werden findet das Denken seine eigene Struktur des logischen Werdens im Kreise wieder, wenn auch in der Regel die Kreisfigur faktisch nicht vollständig ist –

<sup>4</sup> Sokrates nennt als Beispiele für jenes „zweifache Werden“ (71 b), das jeweils in der einen und in der anderen Richtung zwischen zwei Gegensätzen statthat: Wachstum-Abnahme; Aussonderung-Vermischung, Abkühlung-Erwärmung (71 b), Aufwachen-Einschlafen (71 d), Sterben-Aufleben (71 e).

<sup>5</sup> Etwas, das warm geworden ist, muß notwendig als vorher kalt gedacht werden. Da nun innerhalb der Konstruktion auch das Kaltsein als Werdensmoment gedacht ist, setzt das Kaltsein wiederum ein Gewordensein aus etwas Warmem voraus. Damit ist jedoch nicht behauptet, daß ein *faktisches* Werden notwendig und immer als Werden im Kreise an *einem* Gegenstand angetroffen wird. Vielmehr werden in der Faktizität zwei entgegengesetzte Prozesse oft an verschiedenen Gegenständen festgestellt. Eine logische Notwendigkeit ist nicht zugleich auch eine faktische Notwendigkeit.

Walter Bröcker verwechselt in seinem Buch: *Platos Gespräche*, Frankfurt 1964, die ontologische Ebene mit der ontischen, so daß ihm der sokratische Werdensbegriff problematisch erscheint. „Nicht aber stammen die lebenden Menschen von gestorbenen Menschen in der Weise ab, daß sie wieder lebendig gewordene Tote sind“ (S. 178). „Wenn das wahr wäre, dann müßte auch gelten: aus Tassen werden Scherben und aus Scherben werden Tassen“ (ib.). Bröcker hat hier einen Fall von Werden im Auge, den der sokratische Begriff des Werdens an dieser Stelle gar nicht meint: den von Entstehen und Vergehen einer Substanz. Sokrates versucht ja gerade, die sich durch verschiedene Veränderungen hindurch erhaltende Substanz zu denken – das Lebendig- und Totwerden der Seele als solcher –, nicht aber das faktische Entstehen einer Einzelseele. Daher trifft Bröckers Einwand das sokratische Argument nicht. Das gleiche gilt für C. E. Huber: *Anamnesis bei Plato*, München 1964, S. 81 f.

ein Indiz für die Defizienz des Seienden. Das logische Werden ist insofern vollkommen, als das Denken in der Bewegung der Re-flexion hinaus auf anderes geht und den im Hinausgang erfaßten Gegenstand zugleich im begründenden Rückgang auf sich selbst bezieht. Dieser Notwendigkeitscharakter des logischen Werdens mangelt dem faktischen Werden, das sich dadurch als zufällig erweist.

Damit hat das Wissen im Begriff des Werdens eine erste Auskunft über sich selbst erhalten: Wissen realisiert sich als ein in sich differentes Geschehen, das gegensätzliche Momente durchläuft, ohne sich dabei von seinem Ursprung zu entfernen. Der Ursprung ist jedesmal dann, wenn ein Werden begriffen wird, gegenwärtig, und zwar als dasjenige, was das Notwendigkeitsmoment in der dynamischen Struktur des Werdens ausmacht.

## II

Einen von dem obigen Begriff der Ursache völlig verschiedenen Ursachebegriff führt Sokrates 95e ein: *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν*. Es handelt sich hier nicht mehr um einen Werdenszusammenhang, der rein im Denken konstruierbar ist, sondern die Erforschung der Ursache des Entstehens und Vergehens setzt die Anschauung, die Erfahrung voraus. Hier gilt nicht mehr das Prinzip, daß Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem wird, sondern der induktiv gewonnene Grundsatz, daß Gleiches aus Gleichem entsteht. Um dies an einem einfachen Beispiel zu verdeutlichen: Die Frage: Warum ist die Straße naß geworden? kann auf zweierlei Weise beantwortet werden: a) Sie kann nur deshalb naß geworden sein, weil sie vorher trocken war. b) Sie ist deshalb naß geworden, weil es geregnet hat. Antwort a) ist a priori einsichtig aufgrund der Struktur des Werdensbegriffs. Antwort b) impliziert ein empirisches Moment, das aus der Sache nicht logisch deduzierbar ist. Um die Ursache des So-gewordenseins (des Naßseins der Straße) aufzufinden, muß aus der Sache herausgegangen werden auf eine andere Sache hin (Regen), die die Veränderung (das Naßgewordensein) bewirkt hat. Die Ursache ist in diesem Fall kein notwendig zu denkender Begriff, sondern ein nur durch Beobachtung feststellbares empirisches Faktum.

Die ontische Form des Werdens, die das Entstehen und Vergehen eines empirischen Gegenstandes betrifft, wurde von den vorsokratischen Naturphilosophen untersucht, für deren Erklärungen sich der junge Sokrates einmal sehr interessiert hatte (96a). Er hatte im Anschluß an diese auch selbst verschiedene Theorien aufzustellen versucht, ob etwa die Ursache für das Entstehen von Tieren ein gewisser Fäulnisprozeß ist, in dem Warmes und Kaltes verwesen; ob Blut, Luft oder Feuer Ursache des Denkens ist, oder ob nicht vielmehr das Gehirn Ursache der Wahrnehmungen ist, die im Gedächtnis gespeichert werden und dann als Erinnerung und Vorstellung Ursache der Erkenntnis sind (96b). In allen diesen Theorien wird jede Veränderung unter den sichtbaren Dingen aus einer materiellen Ursache erklärt, die einen natürlichen Ablauf bewirkt. Dieser Ablauf ist ein empirisch nachweisbarer Vorgang, in welchem ein Ding

aus anderen Dingen hervorgeht und nach einer gewissen Zeit wieder in dinghafte Teile zerfällt, die sich dann wiederum zu einem neuen Ding vereinigen. Die natürliche Kausalität basiert demnach auf dem einfachen Gesetz von Summierung und Trennung quantitativer Elemente.

Nachdem Sokrates, seinem eigenen Bericht zufolge, die Naturwissenschaft eine Zeitlang in dieser Weise betrieben hatte, wurde sie ihm problematisch, weil ihn die Ableitung alles Wissens aus materiellen Ursachen, die für jedes Ding jeweils andere sind, nicht mehr befriedigte. Er begann an der Sicherheit solcher Erkenntnisse zu zweifeln, die dem ständigen Wechsel innerhalb der Natur unterworfen sind, und suchte nach einem Wissen, das nicht aus empirischem Material gewonnen ist. Solange jedoch das Prinzip des Wissens in den Dingen gesucht wird, ist Erkenntnis allenfalls wahrscheinlich, weil aus der Materialität der Dinge nicht erklärt werden kann, warum eine gefundene empirische Ursache notwendig Ursache ist. Sokrates führt für die Zweifelhaftigkeit empirischer Ursachen folgendes Beispiel an: Ursache der Zweifelt von zwei Hölzern kann sowohl die Hinzufügung von einem Holz zu einem andern als auch die Spaltung eines Holzes in zwei Teile sein (96e – 97b). Die Tatsache, daß zwei völlig verschiedene Handlungen Ursache für ein und dasselbe Faktum sein können, ist für Sokrates Indiz dafür, daß durch empirische Ursachenforschung kein wesentliches, sondern nur zufälliges Wissen begründet wird<sup>6</sup>. In keinem einzelnen Ding liegt von Natur aus der Grund für eine mögliche Zweifelt; aus einem Stück Holz kann man nicht deduzieren, daß es zu zweien wird, außer *accidentaliter*; ebensowenig wie aus einem Kopf, um den jemand größer als ein anderer ist, der Begriff der Größe gewonnen werden kann (96d – e, 101a). Die Einsicht, daß die empirische Erforschung materieller Ursachen zwar die Faktizität eines Seienden erklärt, nicht aber die Beziehung zwischen festgestellter Ursache und Wirkung als notwendig erweisen kann, veranlaßte Sokrates, sich von der Untersuchung empirischer Ursachen abzuwenden und in anderer Weise nach der Ursache von Veränderung zu fragen.

---

<sup>6</sup> Die von Sokrates gewählten Beispiele sind zwar anscheinend simpel, stehen aber keineswegs für Scheinprobleme, wie W. Bröcker, a. a. O., S. 199 meint. „Wenn Sokrates diese Scheinprobleme als Grund anführt für seine Verzweiflung an der Kausalforschung der Alten, so ist das kein zureichender Grund. Seine Schwierigkeiten beruhen auf der Verwendung unzureichender logischer Mittel.“ Die von Sokrates gewählten Beispiele sollen gerade einen grundsätzlichen Mangel an jeder naiven Ursachenforschung aufdecken, der sich auch durch eine noch so exakte logische Begrifflichkeit nicht beheben läßt. Ein Wissen aus materiellen Ursachen bleibt notwendig unvollkommenes Wissen, weil die zu einer gegebenen Wirkung gesuchte Ursache außerhalb des Wissens liegt und daher prinzipiell zufällig ist. Das Wissen gelangt nicht an seinen Anfang, sondern gerät, indem es nach dem natürlichen Anfang einer Sache fragt und von dort nach dem Anfang dieses Anfangs usf. in einen unendlichen Regreß, in dem es sich bei keiner der gefundenen Ursachen beruhigen kann.

## III

Mit dem Kennenlernen des Satzes von Anaxagoras, daß die Vernunft das Anordnende sei und aller Dinge Ursache (νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσµῶν τε καὶ πάντων αἴτιος; 97c), vollzieht sich die „Kopernikanische Wende“ des Sokrates. Diese dokumentiert sich in der Abkehr von der natürlichen Kausalerklärung und in der Hinwendung zur logischen Begründung. Sokrates versucht, von der ontischen Erklärung aus empirischen Materialbegriffen zu einer begrifflichen Erklärung aus ontologischen Prinzipien zu gelangen, die unveränderlich und auf keine weitere Ursache zurückführbar sind. Da aus dem Ansetzen des Erkenntnisprinzips in der Materialität der Dinge Widersprüche resultieren, die eine sichere Erkenntnis unmöglich machen, muß die Ursache des Wissens nicht außerhalb des Wissens, sondern im Wissen selber gesucht werden. Wenn das Denken etwas als vernünftig erkennen will, muß es selbst eine vernünftige Beziehung herstellen, nicht aber diese von den Dingen hernehmen wollen. Damit wird der Nous zum Gesetzgeber des Seienden, und durch diese grundsätzlich andere Art der Wissensbegründung verändert sich auch die Fragestellung. Zwar fragt Sokrates immer noch nach der Ursache der sichtbaren Dinge – ob und warum z. B. die Erde flach oder rund sei (97e) –, aber nunmehr mit dem Anspruch, daß eine Begründung gegeben wird, aus der hervorgeht, daß die befragte Sache sich notwendig so verhält, wie sie sich verhält (97e).

Mit der Forderung einer Erkenntnis, die als notwendig, mithin als allgemeingültig erwiesen werden kann, wird die Warum-Frage neu gestellt in der Weise, daß nicht mehr nach der Ursache eines Werdens (Veränderlichen), sondern nach der Ursache eines Seins (Unveränderlichen) gefragt wird. Es wird also einerseits davon abstrahiert, daß der zu begreifende Gegenstand unter der Struktur des Gegensatzes steht und insofern verschiedene wechselnde Bestimmungen an sich hat; andererseits wird davon abgesehen, daß der Gegenstand eine empirische Ursache hat. Es wird ausschließlich gefragt, warum der Gegenstand so ist, wie er ist. Der Grund des Soseins muß im Wissen aufgefunden werden, indem der Gegenstand nicht im Hinblick auf seine Tatsächlichkeit, sondern im Hinblick auf seine Gesetzmäßigkeit betrachtet wird. In solcher Erkenntnis wäre seine Wesensbestimmtheit und damit ein unveränderliches Moment getroffen, das dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit genüge.

Sokrates, auf der Suche nach einer wahren Begründung des Wissens, die den Charakter der Notwendigkeit hat (ἀνάγκη; 97e), glaubte eine solche in dem Satz des Anaxagoras, daß der Nous das Prinzip aller Dinge (und damit des Wissens von den Dingen) sei, gefunden zu haben. In der Auslegung dieses Satzes sucht er zunächst die Voraussetzung auf, unter welcher eine Erfahrung als notwendig gedacht werden kann. Etwas ist dann als notwendig begriffen, wenn einsehbar ist, daß es so ist, wie es am vortrefflichsten und besten für es ist (τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον; 97d). Für Sokrates ist der Nous auf das Agathon bezogen, so daß sich das Gutsein im Vernünftigsein darstellt. Wenn also z. B. feststeht, daß es für den Menschen am besten ist, sich als Vernunftwesen zu realisieren, dann muß eine wirkliche Vernunftrealisierung als notwendige Folge

angenommen werden. Sokrates denkt bei diesem vermeintlichen anaxagoreischen Wissensmodell den Zusammenhang zwischen Gutem und Seiendem so, daß jedes einzelne Seiende an dem gemessen wird, was sein Telos (sein Bestes) ist und von daher als diesem Telos entsprechend oder nicht entsprechend beurteilt werden kann<sup>7</sup>. Es wäre somit Aufgabe der Vernunft, jegliches Seiende auf das Gute als seine immanente Ursache zu beziehen und von dieser her als notwendige Folge zu begreifen.

Sokrates trat mit einer doppelten Fragestellung an die Lektüre des Anaxagoras heran: Er wollte erstens wissen, *was* für das Seiende das Beste ist – ob die Erde flach oder rund ist; wie es sich mit Sonne, Mond und den übrigen Gestirnen verhält usw. (97e) –, und zweitens, warum das, was als das Beste gefunden wird, notwendig das Beste ist<sup>8</sup>. „Und also glaubte ich, indem er [Anaxagoras] für jedes einzelne und alles insgesamt die Ursache nachweise, werde er das Beste eines jeglichen darstellen und das für alles insgesamt Gute“ (τὸ κοινὸν πάντων . . . ἀγαθόν; 98b). Die Einsicht in das Gute schlechthin als den Endzweck der Welt würde es erlauben, jedes einzelne Seiende an seiner Stelle aus dem für es Guten deduktiv zu erfassen und im Gesamtzusammenhang alles dessen, was ist, als sinnvoll zu rechtfertigen.

Doch Sokrates wurde in seinen Erwartungen enttäuscht. Anaxagoras hatte zwar den Nous als Prinzip alles Seienden eingeführt, war seinem eigenen Prinzip aber nicht in der Weise gefolgt, wie Sokrates es im vorhinein angenommen hatte. Anaxagoras führt zur Erklärung der Welt letztlich auch lediglich materielle Ursachen an für das Sosein der Dinge, und diese hatten Sokrates ja gerade zur Welterklärung nicht genügt. Um dieses Ungenügen noch einmal deutlich zu charakterisieren, bringt er das bekannte Beispiel von seinen Knochen und Sehnen (98c – 99b). Soll das Faktum, daß er im Gefängnis sitzt, vernünftig erklärt werden, so genügt es nicht, die Beschaffenheit der Knochen und Sehnen als Ursache für das Sitzen des Sokrates anzuführen. Nicht, daß nicht auch damit eine Ursache genannt ist, wird doch dadurch die empirische Bedingung der Möglichkeit des Sitzens überhaupt erklärt. Für diese Bedingung ist es jedoch völlig gleichgültig, wer, wann, wo, warum sitzt. Wenn immer jemand sitzt, ist dies nur möglich unter der von Sokrates beschriebenen Voraussetzung des Verhältnisses von Knochen und Sehnen. Die sokratische Warum-Frage richtet sich aber gerade auf jene Ursache, die erklärt, warum Sokrates es für gut hält, dort im Gefängnis zu sitzen. Gefragt wird also nach einer „praktischen“ Ursache,

<sup>7</sup> „ . . . gezieme es dem Menschen nicht, nach irgend etwas anderem zu fragen, sowohl in bezug auf sich als auf alles andere, als nach dem Trefflichsten und Besten; und derselbe werde dann notwendig auch das Schlechtere wissen, denn die Erkenntnis von beiden sei dieselbe. Dieses nun bedenkend freute ich mich, daß ich glauben konnte, über die Ursache der Dinge einen Lehrer gefunden zu haben, der . . . die Notwendigkeit der Sache und ihre Ursache dazu erklären werde, indem er auf das Bessere zurückginge“ (97 d–e).

<sup>8</sup> Um die in der sokratischen Fragestellung enthaltenen drei Momente von a) Beobachtung, b) Hypothese und c) Begründung durch ein moderneres Beispiel zu erläutern: Tycho de Brahe machte genaue Beobachtungen über die Planetenbahnen, ohne darin ein Schema erblicken zu können. Während es dann Kepler gelang, die elliptische Form dieser Bahnen zu entdecken, erkannte Newton schließlich das diesen Bahnen zugrunde liegende Gesetz.

und diese heißt im Fall des Sokrates Gerechtigkeit. Da er die Gesetze Athens anerkennt, wäre es ungerecht (also nicht gut), zu fliehen und sich dem Urteilspruch der Athener zu entziehen. Um der Gerechtigkeit willen sitzt Sokrates also aufgrund eines freien Entschlusses im Gefängnis, und im Hinblick auf die Gerechtigkeit ist es ganz unwesentlich und zufällig, daß Sokrates sitzt. Aus der Faktizität des Sitzens läßt sich kein Ethos deduzieren, vielmehr ist umgekehrt das Ethos Ursache der Faktizität, insofern diese als Produkt des Wissens um das Gute gesetzt ist. Da das Ethos eines Materials bedarf, um in der Faktizität ursächlich wirken zu können – Sokrates muß seinen Körper bewegen können, wenn er es für das Beste hielte, aus Athen zu fliehen –, ist die materielle Ursache eine Voraussetzung der ethisch-praktischen. Diese Unterscheidung besagt, „daß bei einem jeden Ding etwas anderes ist die Ursache und etwas anderes jenes, ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte“ (99b), d. h. etwas anderes ist der Zweck, der als das Gute angestrebt wird, und etwas anderes sind die Mittel, durch die dieser Zweck erreicht werden kann. Mithin kann jedes faktische Geschehen unter zwei Aspekten bezüglich seiner Herkunft befragt werden, nämlich unter den Aspekten des Daß und des Wie. Das empirische Material ist Ursache des faktischen Daßseins, das Ethos ist Ursache des sittlichen Wiebestimmtseins des faktischen Daßseins. Wenngleich nach Sokrates die Priorität bei der ethisch-praktischen Ursache liegt, sind beide Ursachenbegriffe voneinander unablässig und konstituieren das faktisch Vorliegende in seiner Gesamtheit. Damit das Wissen sich als wahres Wissen realisieren kann, muß es die Faktizität, die es in ihrer Materialität nur hinnehmen, nicht aber bestimmen kann, *sittlich* bestimmen.

#### IV

Sokrates hat eine Erklärung des Begriffs Ursache, wie er sie gemäß dem Satz des Anaxagoras erwartet hatte, nicht gefunden. In einem neuen Anlauf, den er seine „zweite Fahrt“ (δεύτερος πλοῦς; 99d) nennt<sup>9</sup>, versucht er nun selber, durch eine „Flucht zu den Logoi“ (99e) den Begriff der Ursache zu bestimmen. Die erste und beste Fahrt wäre zweifellos die Begründung jenes Gedankens, daß als Ursache für alles Seiende das jeweils Gute bzw. das Gute schlechthin gedacht wird. Dabei entsteht jedoch das Problem, woher ein solches substantielles Wissen des Guten gewonnen werden kann, wenn es weder aus der Empirie stammt, die es ja gerade begründen soll, noch a priori im Bewußtsein bereitliegt. Die ethisch-praktische Ursache entspringt der Freiheit und kann als solche

<sup>9</sup> Der δεύτερος πλοῦς hat eine doppelte Bedeutung: Er meint eine Zeit- und eine Rangfolge. (Vgl. Hans M. Wolff: Plato, Der Kampf ums Sein, Bern 1957, S. 143.) Daher wird er zumeist mit „zweitbeste Fahrt“ übersetzt (so Schleiermacher u. a.). Otto Apelt weist in seiner Übersetzung des „Phaidon“, Hamburg 1951, S. 148, darauf hin, daß der Begriff δεύτερος πλοῦς aus der Nautik stamme. Dort habe er die Bedeutung, daß die Schiffer bei mangelndem Wind die Ruder benutzen statt der Segel.



nicht a priori abgeleitet werden<sup>10</sup>. Das Gute, sofern es als oberste Substanz gedacht wird, an welcher alles Seiende qualitativ partizipiert, entzieht sich dem Zugriff des Denkens, das einen Grund jenseits seiner, aus dem es selber entspringt, nicht mehr inhaltlich bestimmen kann. Zwar muß es diesen Grund seiner selbst notwendig denken, aber eben nur als inhaltlich nicht faßbaren Grenzbegriff, weil sonst das Denken Grund der obersten Substanz und diese dann nicht mehr Letztprinzip wäre<sup>11</sup>. Die Erkenntnis, daß endliche Vernunft kein materiales Letztprinzip zu denken vermag, durch welches das All des Seienden in seinem sittlichen Sein und jedes einzelne Seiende in seinem jeweiligen Gutsein begründet ist, führt Sokrates zur Grundlegung seiner Lehre vom Logos als der Methode, die wahre Ursache der Dinge aufzufinden<sup>12</sup>.

Die Logos-Lehre entwickelt ein formales Prinzip, durch welches das Seiende in seiner kategorialen Verfaßtheit, nicht aber seiner bestimmten Inhaltlichkeit nach begriffen wird. Das sokratische Logos-Verfahren hebt an mit einer Abwendung von den Dingen, einem Verzicht auf Ableitung des materiellen, stofflichen Moments an ihnen<sup>13</sup>. Das geschieht in der Weise, daß nicht mehr aus dem zu erklärenden Ding herausgegangen wird zu einem anderen Ding als seiner Ursache, sondern die Abwendung geschieht zugleich als Hinwendung zum Wissen. Indem alle bisher gefundenen Anfänge des Wissens suspendiert werden, soll der wahre Anfang (*ἀρχή*) nun im Wissen selber aufgesucht werden vermittels der neu entwickelten Logos-Methode: „Mich dünkte, ich müsse zu den Logoi meine Zuflucht nehmen und in diesen die Wahrheit der Dinge anschauen“ (99e). Sokrates erläutert diese neue Form des Wissens (die „zweitbeste Fahrt“) durch die auch in späteren Dialogen häufig wiederkehrende Analogie des Sehens<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Dieselbe Problematik, wie Naturkausalität und Kausalität aus Sittlichkeit miteinander vereinbar sind, steht auch im Mittelpunkt von Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ (vgl. KpV 1788, S. 82 f.). Die Frage, wie eine Naturnotwendigkeit durch Sittlichkeit durchbrechbar ist, wird von Kant durch den Aufweis des Unterschiedes von intelligibler und phänomenaler Welt nur umrissen, nicht aber gelöst. Wie die Kausalität aus Freiheit auf die Naturkausalität einwirken kann, ist ein unerklärbares „Faktum der Vernunft“ (S. 55 f.), ein Ergebnis, zu dem im Grunde auch Sokrates gelangt, wenn er die Unmöglichkeit einer Begründung des Guten und damit der Freiheit darlegt.

<sup>11</sup> Kurt Schilling: Platon, Einführung in seine Philosophie, Würzburg 1948, interpretiert die „zweite Fahrt“ des Sokrates im Grunde als Unvermögen des Sokrates, die erste Fahrt durchzuführen, wenn er sagt: „Sokrates . . . erhebt ausdrücklich *nicht* den Anspruch, die methodisch geforderte Art von echter Naturphilosophie gefunden zu haben, die die vernünftigen Zweckursachen mit den materiellen Kräften in rechter Weise zur Erklärung der Erscheinungen des Alls verbindet“ (S. 195). Diese „Art von echter Naturphilosophie“ ist für das endliche Erkennen *grundsätzlich* nicht möglich.

<sup>12</sup> Auch Aristoteles weist den Gedanken ab, daß das Gute eine oberste Gattung sei, unter welche die verschiedenen Klassen des Seienden subsumiert werden könnten, jedoch hält er ebenso wie Sokrates daran fest, daß das Gute als die Ursache aller Ursachen gedacht werden müsse (vgl. Met. A, 2; 982 b5), und zwar in der Weise, daß der Begriff des einen Guten als Verhältnisbegriff, d. h. als in jedem ursächlichen Verhältnis analog wiederkehrender Begriff gedacht ist (vgl. Met. Δ 6; 1016 b 34 – 1017 a 6; die Stelle bezieht sich darauf, wie der Begriff der Einheit analog zu denken ist; dasselbe gilt für den Begriff des Guten). Damit ist alles Seiende durch eine strukturelle Gleichheit begriffen, die aufgrund des Guten möglich ist.

<sup>13</sup> „ . . . da ich aufgegeben, die Dinge (τὰ ὄντα) zu betrachten . . .“ (99 d).

<sup>14</sup> „Viele nämlich verderben sich die Augen, wenn sie nicht im Wasser oder sonst worin nur

Wie das Auge die Sonne nicht direkt anzuschauen vermag, ohne geblendet zu werden, so vermag die sinnliche Wahrnehmung das Gute nicht unmittelbar in den Dingen zu schauen; dieses erscheint vielmehr nur im Logos als dem Bild (εἶκλον; 99e) der Dinge. Wie das Licht nicht eigentlich Gegenstand, sondern vielmehr Medium des Sehens ist, so müßte das Gute als das Medium gedacht werden, in welchem sich wahres Erkennen realisiert, indem alles Seiende in der Vermittlung durch den Logos gedacht wird. Das Denken vermittelt der Logoi ist also nicht, wie es zunächst scheinen könnte, ein defizienter Wissensmodus<sup>15</sup>, im Gegenteil erscheint das Seiende in seinem Gutsein ausschließlich im Logos als seinem Bilde. Das Gute ist nicht an sich erkennbar, sondern je schon durch das Wissen mit dem Seienden im Logos vermittelt. Wenn die dynamische Struktur dieser Vermittlung im Wissen aufgeheilt wird, zeigt sich die wahre Ursache des Seienden, durch welche es als das begriffen wird, was es in Wahrheit ist. Insofern ist die „zweite Fahrt“ für die endliche Vernunft die einzig mögliche Erklärung des Wissens und damit des Wissens von Gegenständen, als nur in der Einheit des Logos einerseits das Gute und andererseits das Wahrsein der Dinge offenbar wird. Diese durch den Logos gestiftete Einheit hat den Charakter des Bildes; an diesem lassen sich zwei über es hinausweisende Momente unterscheiden: Es impliziert zum einen dasjenige, was in ihm abgebildet ist – das Gute als die Letztursache alles Wissens, die sich dem Wissen entzieht –, zum anderen enthält es, sofern es selber als Ursache gedacht wird, den Bezug auf die Dinge, in denen es sich abbildet. Die Dinge sind gewissermaßen der Schatten, den der Logos im Licht des Guten wirft. Das Gute erscheint also im Logos, der Logos wiederum erscheint in den Dingen, und damit hat Sokrates im Grunde die natürliche Ursachenforschung mit der vermeintlichen anaxagoreischen Nouslehre so verbunden, daß sie als Momente in der Aktualität des Wissensvollzugs aufgehoben sind. Für sich genommen sind beide Theorien abstrakt, weil in ihnen von der Struktur wirklichen Wissens abgesehen wird. In der empirischen Kausalerklärung werden zwar Beobachtungen verglichen und aufeinander bezogen, doch aus der bloßen Abfolge der Wahrnehmungen ergibt sich kein notwendiger Zusammenhang. Nach Sokrates werden lediglich Abbilder durch Abbilder erklärt, ohne daß im Abbild das es begründende Bild des Logos erkannt ist. Ebenso abstrakt ist die Nouslehre, die verkennt, daß es kein unmittelbares substantielles Wissen des schlechthin Guten gibt, da jegliches Wissen das Gute immer schon als die Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt und nur im Logos als bereits denkend vermitteltes Gutes zu begreifen vermag. Damit ist vorläufig deutlich geworden, was Sokrates mit dem Begriff „Logos“ meint. Logos ist ein Name für die dynamische Struktur der Denkbewegung. Im

---

das Bild der Sonne anschauen. So etwas merkte ich auch und befürchtete, ich möchte ganz und gar an der Seele geblendet werden, wenn ich mit den Augen nach den Gegenständen sähe und mit jedem Sinne versuchte, sie zu treffen“ (99 d–e).

Vgl. das Sonnengleichnis im „Staat“ (506 b–509 b), in welchem die Analogie zwischen der Sonne und der Idee des Guten durchgeführt wird. Im „Phaidon“ steht die Sonne zunächst für das Seiende, dann aber unausdrücklich auch für das Gute.

<sup>15</sup> „Denn das möchte ich gar nicht zugeben, daß, wer das Seiende in den Logoi betrachtet, es mehr in Bildern betrachte, als wer in den Dingen“ (100 a).

Unterschied zum naiven Wissen weiß das Wissen aus dem Logos seinen Grund (λόγος). Diesen Grund weiß es jedoch nicht wie ein gegenständliches Objekt, sondern „dialektisch“, d. h. im reduktiv-deduktiven Durchlaufen des im Denkprozeß seinem Wesen nach eröffneten Gegenstandes. Der in der Selbstreflexion des Wissens gefundene Logos ist einerseits Grund für das Denken selber (Sichwissen) und andererseits Grund für das im Wissen gewußte Seiende, das durch den Logos erkannt wird. Mit dem Begriff Logos wird also 1. ganz allgemein die Struktur des Denkprozesses (διαλέγεσθαι) und 2. die nichtempirische, begriffliche Ursache eines Seienden bezeichnet.

Im sokratischen Logos-Denken ist der *Begriff* der Ursache (τῆς αἰτίας τὸ εἶδος; 100b) klar expliziert. Vermittels des Logos wird das Seiende auf seine immanente Ursache bezogen und von daher in seinem Sosein adäquat erfaßt. Dies geschieht durch eine besondere Methode, die Sokrates nun im folgenden näher kennzeichnet: „Also dahin wendete ich mich, und indem ich jedesmal den Logos zugrunde lege, den ich für den stärksten halte (λόγον ὃν ἄν κριῖνω ἐρρωμενέστατον εἶναι; 100a): so setze ich, was mir mit diesem übereinzustimmen scheint, als wahr, es mag nun von Ursachen die Rede sein oder von was nur sonst, was aber nicht, als nicht wahr.“ Soll eine Sache erklärt werden, muß zunächst ein Grund hypothetisch angesetzt werden – als stärkster Logos – und dann geprüft werden, ob das, was als notwendige Folgerung aus diesem Logos gedacht werden muß, mit der zu erklärenden Sache widerspruchsfrei übereinstimmt. Ist das nicht der Fall, muß eine neue Hypothese gefunden werden usf., bis zwischen zugrunde gelegtem Logos und zu erklärender Sache als Folge nicht nur kein Widerspruch mehr besteht, sondern der konstruierte Zusammenhang als notwendiges Grund-Folge-Verhältnis und damit als wahr einleuchtet<sup>15a</sup>. Erst wenn der Logos einer Sache aufgefunden ist, kann der Logos selber einer Kritik unterzogen und durch Rückführung auf den wiederum ihm zugrunde liegenden Logos gerechtfertigt werden. Alles Wissen hängt von einem letzten Logos ab, der schlechthin durch sich selber einsichtig ist und keiner Rechtfertigung mehr bedarf<sup>16</sup>. Das sokratische Philosophieren über den Begriff der Ursache ist selbst das beste Beispiel für die Methode des Logos-Verfahrens: Gesucht wird die Ursache des wahren Wissens von Seiendem. Aus den zunächst als Ursache hypothetisch angesetzten Logoi der empirischen und der ethisch-praktischen Kausalklärung ergaben sich Widersprüche, und sie begründeten nicht notwendig das, was sie gemäß der Frage des Sokrates begründen sollten. Die Ursache nun, die Sokrates als stärksten Logos ansetzt, sind die Ideen, durch die die notwendigen Voraussetzungen alles Seienden im Wissen gedacht sind<sup>17</sup>.

<sup>15a</sup> Vgl. Natorp, a. a. O., S. 135: „Derselbe Grund kann nicht kontradiktorische Folgen, dieselbe Folge nicht kontradiktorische Gründe haben“.

<sup>16</sup> „Wenn sich aber einer an die Voraussetzung (ὑπόθεσις) selbst hielte, würdest du den nicht gehen lassen und nicht eher antworten, bis du, was von ihr abgeleitet wird, betrachtet hättest, ob es miteinander stimmt oder nicht stimmt? Und solltest du dann von jener selbst Rechenschaft geben, würdest du sie nicht auf die gleiche Weise geben, nämlich eine andere Voraussetzung wieder voraussetzend, welche dir eben von den höherliegenden die beste dünkt, bis du auf etwas Befriedigendes kämest“ (101 d-e)?

<sup>17</sup> Vgl. Hans-Georg Gadamer: *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen*

Wie die Idee vermittelt des Logos als die Ursache des Seienden zu begreifen ist, deutet Sokrates in dem „einfältigen“ (εὐήθως) Gedanken der Teilhabe (μεθέξις), der Anwesenheit (παρουσία) oder der Gemeinschaft (κοινωνία) an (100 c–d). Diese drei nicht näher erläuterten Begriffe nennen den durch den Logos gestifteten Akt der Vermittlung<sup>18</sup>. In diesem Vermittlungsakt wird, abgekürzt ausgedrückt, ein apriorisches mit einem aposteriorischen Moment verbunden, und diese Verbindung ist zugleich Bedingung der Möglichkeit eines wahren Urteils. Die Urteilssynthese beruht auf der vorgängigen Verbindung von dem, was Sokrates das „An sich“ nennt (etwa das Schöne an und für sich, *τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ*; 100b), und dem einzelnen Gegenstand. Dabei wird das An sich als Ursache des Seienden verstanden, weil es logisch früher ist als das Seiende, so daß nur aufgrund des vorgängigen Wissens um das An sich ein Seiendes in seiner Bestimmtheit begriffen werden kann. Das An sich ist die Idee, sofern sie abstrakt für sich gedacht und ohne Bezug auf ein Seiendes festgehalten wird. An sich heißt dann: aus sich und durch sich selber verstehbar, nicht weiter begründbar, da selbst Grund für anderes. Der Gegensatz zum An sich ist das Seiende, das nicht durch sich selber verstehbar ist, sondern nur von der Idee als der Ursache seines Soseins her<sup>19</sup>. Nur im aktuellen Wissensvollzug leistet das An sich die Begründung des Seienden, indem vermittelt des Logos das wahre Wesen des Seienden (sein unveränderliches Sosein) begrifflich als Folge der Idee eröffnet wird. In dieser begrifflichen Eröffnung „hat“ das Sei-

---

schen Philosophie, Hamburg 1968, S. 53: „Die Hypothesis von Eide ist letztlich nur aus der Idee des Guten begründbar . . . , d. h. daß der Anspruch dieser Hypothesis nur dann erfüllt ist, wenn das, was sie als das Sein einer Sache setzt, aus dem Worumwillen dieser Sache selbst begriffen ist.“ Der Anspruch des Sokrates, das Seiende aus dem Guten zu begründen, ist im logischen Hypothesisverfahren dahingehend erfüllt, daß das Gute als formales Letztprinzip (als nicht noch einmal durch einen Logos begründbarer Logos) allem Seienden zugrunde gelegt wird

<sup>18</sup> Die Vermittlung ist an dieser Stelle im „Phaidon“ noch nicht wie in den späteren Dialogen als dialektisches Bezogensein der Ideen aufeinander gedacht, sondern als ursächlicher Zusammenhang zwischen Idee und Seiendem. Erfasst das Denken gemäß dem „Sophistes“ (251 a–259 b) die Idee nie als einzelne, sondern eben nur als κοινωνία, d. h. als verflochten mit anderen Ideen, so wird im „Phaidon“ gerade eine Verknüpfung der Ideen untereinander strikt verneint (vgl. 102 d–e). Kein Eidos kann durch ein anderes Eidos verstanden werden, sondern nur die Dinge können durch verschiedene Eide verstanden werden. Daher tritt im „Phaidon“ auch noch nicht das Problem des χωρισμός auf, das in den späteren Dialogen zu unlösbaren Aporien führt. Die Ideen bestehen nicht abgetrennt von dem, dessen Ideen sie sind. Sie sind Ursache für das Sosein des Seienden und können außerhalb dieses Bezuges nur als abstrakte Begriffe gedacht werden.

Das von Sokrates im „Phaidon“ nur im Ansatz skizzierte Hypothesisverfahren wird im ersten Teil des Dialogs „Parmenides“ methodisch entfaltet und am Beispiel von Einheit und Vielheit durchgeführt (135 e–136 c).

<sup>19</sup> „Mir scheint nämlich, wenn irgend etwas anderes schön ist außer jenem Schönen selbst, daß es wegen gar nichts anderem schön sei, als weil es teilhabe an jenem Schönen“ (100 c). Das Schöne an sich ist durch sich selbst evident. Es bedarf keines anderen Begriffs, um begriffen zu werden. In dem Satz jedoch „Die Rose ist schön“ ist das Schönsein der Rose weder durch sich selbst noch von der Rose her begreifbar, sondern nur durch den Begriff des Schönen, der als Bedingung der Möglichkeit dafür vorausgesetzt ist, daß die Rose als schön erkannt und ausgesagt werden kann.

ende „teil“ an der Idee, ist das An sich „anwesend“ im Seienden bzw. sind Seiendes und An sich in einer „Gemeinschaft“, und beide sind nur durch diese notwendige Beziehung aufeinander das, was sie sind. Sokrates drückt diesen Sachverhalt so aus, „daß vermöge des Schönen die schönen Dinge schön sind . . . , vermöge der Größe das Große groß“ etc. (100 e). Um von einer Sache aussagen zu können, daß sie schön, groß etc. ist, muß vorausgesetzt werden, daß immer schon gewußt ist, was Schönheit und Größe an sich sind. Ohne dieses apriorische Wissen<sup>20</sup> gäbe es keine Erkenntnis, weil das Empirische nicht auf den Begriff gebracht werden könnte, mithin das Wissen bloße Summe empirischer Kenntnisse wäre, die miteinander nichts zu tun hätten. Das An sich ist also immer schon gedacht, wenn ein Urteil über Seiendes gefällt wird, und diese Priorität des An sich faßt Sokrates im Begriff der Ursache<sup>21</sup>. Das Seiende ist logisch später und insofern eine Folge des An sich. Durch dieses Grund-Folge-Verhältnis wird jedoch lediglich die So-Bestimmtheit des Seienden begriffen, nicht seine Faktizität. Diese ist vorausgesetzt und kann nur durch empirische Ursachenforschung erklärt werden. Die denkende Hervorbringung des Seienden durch den Logos ist also streng zu unterscheiden von einem faktischen, in der Zeit verlaufenden Naturvorgang, in welchem etwas materialiter entsteht, nicht aber formaliter begriffen wird. Wer diese beiden Prozesse – den natürlichen und den logischen – verwechselt und als Ursache des Seienden einmal ein empirisches Faktum, ein andermal einen logischen Grund anführt und zudem die Über- und Unterordnung der Logoi durcheinanderbringt, gehört nach Sokrates zu den ἀντιλογικοί (101e), die nicht zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen, der Materialität und der Formalität, der Tatsächlichkeit und der Gesetzlichkeit der Dinge zu trennen vermögen.

Um seine Schüler in die neu entworfene Lehre vom Logos einzuüben, bietet Sokrates nun im folgenden – freilich in noch unzulänglicher logischer Begrifflichkeit – ein gutes Stück formaler Logik. Dabei geht er so vor, daß er das Begründungsverhältnis von Idee und Seiendem zunächst vom Seienden, dann von der Idee her untersucht, und zwar in der Weise, daß er einmal die quantitativen, qualitativen und relativen (veränderlichen) und zum andern die we-

<sup>20</sup> Die Inhaltlichkeit dieses apriorischen Wissens wird nach Sokrates in einer Art vorempirischer Erfahrung gewonnen, in welcher die Seele vor ihrem Eintritt in den Körper die Ideen unmittelbar schaut. An diese Erfahrung erinnert sie sich gemäß der Wiedererinnerungslehre beim Anblick der Dinge (vgl. 74 a–76 d). Damit wird deutlich, daß die Letztbegründung des Wissens nicht durch den Logos geleistet wird, der das Faktum des Ideenbesitzes nicht noch einmal dialektisch genetisieren kann. Die Frage nach der Herkunft der Ideen wird mythisch beantwortet, so wie bei Platon immer dann eine Deutung durch den Mythos einsetzt, wenn es darum geht, etwas aufzuzeigen, das sich weder empirisch noch dialektisch erklären läßt (wie z. B. das ‚Zwischensein‘ der Seele, die weder dem Bereich der Oikumene noch dem himmlischen Bereich rein zugehört). In der Form des Mythos wird ein Wissen vergegenwärtigt, das sowohl das empirische wie das reine Wissen schlechthin ermöglicht.

<sup>21</sup> Empirisch gesehen ist der Mensch als erstes nie bei dem begrifflichen Wesen einer Sache, sondern bei ihrer komplexen äußeren Erscheinung, die nach Sokrates bald so und bald so aussieht. Logisch gesehen ist jedoch die Idee das erste, das aufgrund seiner Unveränderlichkeit und Einheit dem veränderlichen Vielen Festigkeit verleiht, so daß es vermittels des Logos erkannt werden kann.

sentlichen (unveränderlichen) Attribute des Seienden auf ihre Bedingung hin durchdenkt.

Wenn von Sokrates Kleinheit ausgesagt wird, so ist diese Aussage nur unter zwei Voraussetzungen wahr: Erstens muß der Begriff der Kleinheit und – da dieser ein relativer Begriff ist – implizite auch der Begriff der Größe gewußt sein. Zweitens muß irgendein Bezugspunkt mitgedacht werden, im Hinblick auf den sinnvoll von der Kleinheit des Sokrates gesprochen werden kann. Sokrates wählt das Beispiel, daß von Simmias sowohl Größe wie Kleinheit ausgesagt werden können, je nachdem ob er im Hinblick auf Sokrates oder im Hinblick auf Phaidon betrachtet wird (102b). Das bedeutet, daß eine Sache durch einander relativ entgegengesetzte Attribute in ihrem Sosein bestimmt werden kann, wenn sie nicht in sich selber, sondern in ihrem Verhältnis zu anderen Dingen reflektiert wird. Diese Bestimmtheit ist jedoch akzidentiell, d. h. sie tritt zufällig von außen hinzu, ohne das Wesen der Sache zu verändern<sup>22</sup>.

Die relationalen Begriffe sind mithin Ursachen, die an der Sache etwas für die Sache selber Unwesentliches begründen. Die Begründung geschieht derart, daß im Denken nacheinander auf die verschiedenen Begriffe rekurriert wird, die für das zu erklärende Seiende konstitutiv sind. Dabei zeigt sich, daß die Ideen selber nicht mehr aufeinander rückführbar sind; der eine Begriff kann nicht vom andern ausgesagt werden, ohne daß sich das Denken in Widersprüche verwickelt. Diese logische Kontradiktion geht so weit, daß Eide einer und derselben Gattung nicht gleichzeitig Ursache für dasselbe Ding sein können. Jemand kann nicht in derselben Hinsicht zugleich groß *und* klein sein, sondern nur durch Vergleichung zuerst das eine, dann das andere, den jeweiligen Hinsichten entsprechend (102d)<sup>23</sup>.

An dieser Stelle nun unterbricht einer der Zuhörer die Ausführungen des Sokrates und macht auf einen scheinbaren Widerspruch aufmerksam zwischen der zuvor vertretenen These, daß alles aus seinem Gegensatz entstehe (71a), und der jetzt aufgestellten These, daß ein Entstehen aus Gegensätzen nicht gedacht werden könne (102e). Sokrates ist dieser Einwurf ganz willkommen, weil er ihm noch einmal Gelegenheit gibt, beide Ursachenbegriffe voneinander zu unterscheiden. Zunächst ist festzuhalten, daß das in beiden Thesen behandelte Problem des Gegensatzes auf zwei seinsmäßig verschiedenen Ebenen abgehandelt wird, welche von dem Fragenden verwechselt worden sind. Im ersten

<sup>22</sup> „Denn es ist nicht des Simmias Natur, schon dadurch, daß er Simmias ist, zu überragen, sondern durch die Größe, die er zufällig hat“ (102 b–c).

<sup>23</sup> Den Satz des Sokrates, „daß nicht nur die Größe selbst niemals zugleich groß und klein sein will, sondern daß auch die Größe in uns niemals das Kleine aufnimmt...“ (102 d), interpretiert G. Prauss, a. a. O., S. 92 folgendermaßen: „Platon will ... sagen, daß nicht Simmias groß und klein, sondern daß seine Größe groß bzw. seine Kleinheit klein ist.“ Wenn aber in Simmias schon Größe und Kleinheit sozusagen objektiv vorlägen, wäre es unnötig, auf die Ideen zu rekurrieren als Ursache. In Simmias gibt es aber nicht schon Größe und Kleinheit an sich, sondern nur durch Vergleich, und der Vergleich wiederum ist nur möglich aufgrund des Wissens um die Ideen der Größe und der Kleinheit. Sonst ergäben sich auch die Widersprüche, daß die Größe in Simmias im Hinblick auf Sokrates groß, im Hinblick auf Phaidon klein wäre.

Fall geht es um den Bereich des Seienden, dessen Werdensstruktur durch den Begriff des Gegensatzes ursächlich erklärt wird. Im zweiten Fall handelt es sich um den Bereich der Ideen, deren Ansichsein durch den Begriff einer radikalen Gegensätzlichkeit erklärt wird. Akzidentelle Attribute eines Seienden unterstehen grundsätzlich dem Prinzip der Veränderung, während die Ideen schlechthin unveränderlich, nicht aufeinander rückführbar sind<sup>24</sup>. Es sind also zwei verschiedene Gegensatzbegriffe gedacht; durch den einen wird ein sich verändernder Gegenstand begriffen, während durch den andern jede Veränderung gerade prinzipiell ausgeschlossen wird. Seiendes, sofern es wird, wechselt seine Bestimmungen in der Weise, daß im Prozeß des Werdens die neue Bestimmtheit aus der ihr notwendig vorauszudenkenden entgegengesetzten Bestimmtheit hervorgeht. Ansichseiendes dagegen bleibt unveränderlich mit sich selbst identisch; keine Idee kann in die ihr entgegengesetzte Idee übergehen, weil es für die Ideen kein gemeinsames Substrat gibt, an dem sich der Übergang vollziehen könnte. Ein kontinuierlicher Prozeß kann nur zwischen konträren Gegensätzen, denen ein gemeinsames Substrat zugrunde liegt, gedacht werden. Die Idee hingegen untersteht sich selbst, d. h. zwischen die Ideen ist ein Hiatus gesetzt, dessen Aufhebung zugleich Aufhebung des Denkens wäre. Durch die mit der radikalen Gegensätzlichkeit der Ideen untereinander verbundene Negation einer Teilhabe zwischen den Ideen ist jede Ursächlichkeit innerhalb des Ansichbereiches verneint. Das heißt aber, es kann kein rein apriorisches Wissen als gehaltvolles Wissen geben, weil sich das Denken in tautologischen Sätzen erschöpfen würde, wie etwa: Das Gerechte ist das Gerechte. Die Idee begründet die Wahrheit gehaltvollen Wissens, kann aber selber nicht außerhalb dieses Wissens thematisiert werden. Anders ausgedrückt: Wissen artikuliert sich in Urteilen. Daß einem Subjekt (Rose) ein bestimmtes Prädikat (schön) zu Recht zugesprochen wird, ist Leistung der Idee (des Schönen). Insofern die Idee Ursache eines wahren Urteils ist, kann sie selbst nie *in* einem Urteil auftreten. Zwar wird sie von verschiedenen Subjekten (Rose, Haus, Mensch u. a.) im Prädikat (schön) mitausgesagt, aber sie kann niemals selbst zum Subjekt oder Prädikat eines Satzes werden, da von ihr im strengen Sinn nichts ausgesagt werden kann. Die Idee „ist“, und dieses „ist“ ist kein Prädikat, sondern ebenfalls Bedingung der Möglichkeit jeglicher Prädikation (der Kopula). An der Idee lassen sich zwei dialektische Momente unterscheiden: Wesen und Sein. Das Wesensmoment liegt der im Prädikat vom Subjekt ausgesagten Eigenschaft zugrunde; das Seinsmoment begründet das in der Kopula genannte „ist“ und bejaht im wahren Urteil zugleich die Idee in ihrem Wesen (Gehalt) wie das Subjekt in seiner Bestimmtheit<sup>25</sup>. Da die Ideen dem Wesen (ihrem Inhalt) nach radikal voneinan-

<sup>24</sup> „Damals nämlich wurde gesagt, aus der entgegengesetzten Eigenschaft (πράγμα) werde die entgegengesetzte Eigenschaft: jetzt aber, daß das Entgegengesetzte selbst sein Entgegengesetztes niemals werden will“ (103 b). Vgl. Natorp, a. a. O., S. 159: „Aus dem Subjekt mit dem Prädikat A wird dasselbe Subjekt mit dem Prädikat nicht-A, *aber das Prädikat A wird nicht* zum nicht-A, sondern A bleibt A, nicht-A bleibt nicht-A, sowohl an sich wie ‚bei uns‘, d. h. sowohl im reinen Urteil als im empirischen.“

<sup>25</sup> R. E. Allen: Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues, in: The Philosophical Review, Bd. 69 (1960), S. 147–164, geht aus von „Plato's apparently self-predicative

der verschieden sind, nicht aber dem Sein nach, kommt dem Seinsmoment eine gewisse Priorität zu. Die Idee ist aber nicht je schon, unabhängig vom Seienden, sondern erst wenn sie im Wissensvollzug aktualisiert wird, gelangt sie zur Wahrheit ihrer selbst und des Seienden, das sie begründet. Die Ideen sind mithin nur dann sinnvoll, wenn sie das Wissen von Seiendem begründen, also nicht in ihrem Ansichsein gedacht, sondern in ihrer Bezüglichkeit auf das Empirische erkannt werden. In der Aktualität des Wissensvollzugs „ist“ die Idee und „ist“ das Seiende, d. h. beide werden ihrem Wesensgehalt nach bejaht und damit ursprünglich als wahr gesetzt. Diese immanente Wissensstruktur wird durch den Logos nicht hervorgebracht, sondern entdeckt und in ihre Momente entfaltet. Der Logos bringt das dialektische Verhältnis a) von Idee und Seiendem und b) an der Idee selber zum Bewußtsein, und vermittels seiner wird sich das Wissen selber durchsichtig.

Das durch das Seinsmoment der Idee begründete „ist“ der Kopula bezieht sich auf die im Prädikat genannte Eigenschaft des Subjekts. Ist das Urteil ein analytisches im Sinne Kants, nennt also das Prädikat eine Wesensbestimmtheit des Subjekts, ohne welche das Subjekt nicht gedacht werden kann, dann kann von dem Subjekt zu keiner Zeit das seiner Wesensbestimmtheit entgegengesetzte Prädikat ausgesagt werden, ohne daß sich der Begriff des Subjekts aufhebt<sup>26</sup>. Der Schnee ist z. B. wesenhaft durch Kälte bestimmt, ohne mit dem Begriff der Kälte identisch zu sein; in dem Augenblick, in dem von warmem Schnee gesprochen wird, entsteht nicht nur ein logischer, sondern auch ein faktischer Widerspruch (103d): So wie der Begriff der Kälte den der Wärme ausschließt, so ist Schnee mit Feuer unverträglich. Das Weißsein hingegen ist eine akzidentelle Bestimmung des Schnees, die hinweggedacht werden kann, ohne daß das Substrat Schnee aufgehoben wäre, denn auch verfärbter Schnee ist noch Schnee. Während demnach das Urteil ‚Der Schnee ist warm‘ eindeutig falsch, weil denkmöglich ist, ist das Urteil ‚Der Schnee ist rot‘ zum mindesten als wahr denkbar. Der Grund dafür liegt darin, daß die Begriffe Kälte und Wärme Begriffe innerhalb derselben Gattung sind, die Begriffe Kälte und rote Farbe aber verschiedenen Gattungen angehören. Im vernünftigen Denken können immer nur Ideen verschiedener Gattungen zugleich ein wahres Urteil über Seiendes begründen, da sonst – wie im Beispiel von Kälte und Wärme – die Aktualisierung der einen Idee durch die gleichzeitige Aktualisierung der ihr entgegengesetzten Idee wieder aufgehoben, d. h. eine und dieselbe Idee in ihrem

---

language“ (S. 150), davon also, daß das Schöne an sich schön, die Gleichheit an sich gleich sei etc., weist aber nach, daß „what appear to be self-predicative statements are identity statements; and what appear to be attributive statements are relational statements“ (ib.). Ideen und Dinge, die an ihnen teilhaben, haben kein gemeinsames Attribut, aber einen fundamental gemeinsamen Charakter (162). „From this analysis it follows that the Names of Forms cannot be applied univocally to Forms and Particulars; . . . diversity of type implies a distinction between primary and derivative designation“ (ib.). – Wenn die Idee die Begründung dafür leistet, daß ein Prädikat zu Recht von einem Subjekt ausgesagt wird, kann sie nicht zugleich sich selbst von sich selbst aussagen. Das Schöne ist nicht schön (wie etwa eine Rose), sondern es ist das Schöne.



Sein zugleich bejaht und verneint wird, wodurch der Begriff der Wahrheit vernichtet ist.

Mit dem Aufweis des Unterschiedes von akzidentellen und Wesensbestimmungen hat Sokrates gezeigt, daß es nicht nur im Bereich der Ideen keine Veränderung gibt, sondern daß auch im Bereich der werdenden Dinge ein unveränderliches Moment gedacht wird, sobald nach der Wesensbestimmtheit eines Dinges gefragt wird. Diese dauert als konkrete zwar nicht ewig, aber doch so lange, wie das Ding faktisch existiert. Es kann also nicht jedes Ding alles Beliebige werden, vielmehr ist es seiner Wesensbestimmtheit nach gerade als unveränderlich begriffen, wenngleich es seinen Akzidentien nach durchaus als verschiedene Bestimmungen durchlaufend gedacht werden kann. Daher fallen letztere für eine gesicherte Erkenntnis aus, weil sie Seiendes nur *hic et nunc*, nicht aber wesentlich bestimmen.

Um nun endgültig zu seinem Ziel zu gelangen, nämlich Antwort auf die Frage zu finden, wie wahres Wissen möglich ist, schließt Sokrates seine Lehre von den Ideen durch einen letzten Gedanken ab. Ein Ding wird dadurch begriffen, daß es auf die ihm zugrunde liegende Idee, die Ursache des Wissens von ihm ist, zurückgeführt wird. In diesem reduktiv gewonnenen Wissen wird immer auch die Wesensbestimmtheit des Dinges mitgewußt, die, wenn sie ausdrücklich gemacht wird, das bereits als wahr Gewußte in einer anderen Form vergegenwärtigt. Z. B. ist mit dem Begriff der Dreiheit notwendig der der Ungeradheit verbunden (104d), so daß die Zahl 3 und die Zahl 2, obwohl sie einander als Zahlen nicht entgegengesetzt sind, verschiedene Wesensbestimmtheiten haben, die einander ausschließen: nämlich Ungeradheit und Geradheit (104e). Obwohl also zwei Dinge derselben Gattung angehören, können sie dennoch zueinander in einem Gegensatz stehen, wenn ihre Wesensbestimmtheiten und damit die sie begründenden Ideen im logischen Verhältnis der Kontradiktion stehen. Sokrates will damit folgendes zum Ausdruck bringen: Ein Ding ist dann endgültig als wahr gewußt, wenn die über es gewonnene Erkenntnis in einer Definition gefaßt ist. Eine Definition enthält einerseits die Gattung und andererseits die spezifische Differenz (Wesensbestimmtheit). Die spezifische Verschiedenheit zwischen zwei gattungsgleichen Dingen ist eine grundsätzliche und durch kein Werden aufhebbar, es sei denn, der Begriff der Dinge wird selber aufgehoben. Sokrates formuliert diesen Sachverhalt so, „daß nicht nur ein Entgegengesetztes [Wärme] das andere [Kälte] nicht aufnimmt, sondern auch wenn etwas [Feuer] allem, dem es sich nähert, den einen Gegensatz [Wärme] zubringt, so kann dieses Zubringende [Feuer] den Gegensatz des Zugebrachten [Kälte] niemals annehmen“ (105a).

In dieser Erkenntnis, daß wahres Wissen in der Definition seinen abschließenden Ausdruck findet, gipfelt die sokratische Ursachenlehre. In der Definition (die Sokrates gegenüber jener „einfältigen sicheren“ Begründung durch die Ideen für „feiner“ hält; 105c) wird die wahre Ursache eines Seienden auf den Begriff gebracht. Das bedeutet jedoch nicht, daß philosophische Erkenntnis sich ausschließlich durch ein klassifikatorisches Verfahren herstellt, in dem Arten unter Gattungen subsumiert werden. Vielmehr hält Sokrates zugleich und pri-

mär an der Einsicht fest, daß Seiendes in seinem unveränderlichen Sein durch Ideen begründet ist, denn erst aufgrund dieses prinzipiellen Ursacheverhältnisses ist ein klassifikatorisches Verfahren möglich, da im Art-Gattungs-Denken keine neue Erkenntnis ursprünglich gewonnen wird, sondern nur bereits gewonnene Erkenntnisse definitorisch formuliert werden. Wenn das Wissen sich in Definitionen erschöpfte, hätte es im Grunde nur sein Ende, nicht aber seinen Anfang begriffen. Um sich in seinen objektiv fixierten Produkten als Urheber erkennen zu können, muß es auf die Ideen zurückgreifen, die im Wissensvollzug entspringen und wahre Erkenntnis sowie eine einheitliche Ordnung aller Erkenntnisse in einem System allererst ermöglichen.

Mit der Lehre von der Idee bzw. der Wesensbestimmung als Ursache des Wissens von Seiendem hat die sokratische Ursachenforschung ihren Abschluß gefunden. Um die verschiedenen Stationen der Überlegungen des Sokrates<sup>26a</sup>, die in einer gewissen Analogie zum Linien- und Höhlengleichnis im „Staat“ stehen<sup>27</sup>, noch einmal kurz zu nennen: Seiendes kann im wesentlichen auf vier Weisen im Hinblick auf seine Ursache gewußt werden, je nachdem wie es nach seiner Herkunft gefragt wird. Die Warum-Frage wird von Sokrates in a) logischer, b) empirischer, c) ethisch-praktischer und d) dialektischer Absicht gestellt, und zwar derart, daß er einerseits nach der Genesis des Werdens, andererseits nach dem Ursprung des Seins des Seienden sowohl formaliter wie materialiter fragt. Werden (I) wird logisch begriffen aus dem notwendigen Zusammenhang von gegensätzlichen Bestimmungen an einer sich verändernden Substanz; Sein (IV) wird dialektisch begriffen aus dem notwendigen Zusammenhang von Idee und Seiendem. Beidemale handelt es sich um eine transzendente Konstruktion, die die zwei Aspekte, unter welchen sich Seiendes überhaupt denken läßt, erfaßt. Seiendes kann als veränderlich und als unveränderlich thematisiert werden, je nachdem ob die Gegensatzstruktur oder die Idee als Ursache seines Werdens bzw. seines Seins gedacht wird.

Die beiden anderen Ursachebegriffe – der empirische und der ethisch-praktische Ursachebegriff – sind insofern für die Begründung des Wissens nicht von derselben Bedeutung wie der logische und der dialektische Ursachebegriff, als

<sup>26</sup> „Diese Bewandnis also . . . hat es mit einigen Dingen, daß nicht nur der Begriff (τὸ ἕδος) selbst sich seinen Namen aneignen will für alle Zeit, sondern auch noch etwas anderes, welches zwar nicht er selbst ist, aber doch immer seine Gestalt an sich trägt, solange es ist“ (103 e).

<sup>26a</sup> Natorp, a. a. O. sieht in dem sokratischen Gang des Wissens, wenn man einmal den I. Weg wegläßt, eine Parallele zu Kant, der ebenfalls seinen Weg vom ‚Dogmatismus‘ durch den ‚Skeptizismus‘ zum ‚Kritizismus‘ genommen habe (S. 151).

<sup>27</sup> Das im Linien- und Höhlengleichnis (Vgl. „Staat“ 509 d–511 e; 514 a–518 b) veranschaulichte Wissensmodell deckt sich in einigen Punkten mit dem von Sokrates im „Phaidon“ dargestellten Stufengang des ursächlichen Erkennens. Dem Bereich des Sichtbaren bzw. der Höhle entspricht im sokratischen Werdegang die empirische Ursachenerklärung, dem Bereich des Denkbaren bzw. der oberen Erde die dialektische Ursachenerklärung. In Sokrates vollzieht sich der Übergang von δόξα zu ἐπιστήμη, von Wahrnehmungs- und Gegenstandserkenntnis zur Prinzipien- und dialektischen Erkenntnis. Die letztere wird im „Staat“ noch weiter ausgeführt, indem auf das Gute als die letzte, nicht mehr hintergehbare Ursache (ἄνυποθετον) des Wissens rekurriert wird, aus welcher die Ideen hervorgehen. Diese letzte Ursache ist „jenseits“ des Wissens (509 b), dessen erste Voraussetzung und letzter Grund.

sie nicht aus dem Wissensvollzug selber stammen, sondern in diesem gerade als das andere des Wissens erkannt werden. Ein faktisches Werden (II) wird aus empirischen Materialursachen erkannt, wenn Seiendes durch Beobachtung als auf anderes Seiendes bezogen festgestellt wird; ein faktisches Sein (III) wird aus ethisch-praktischen Ursachen erkannt, wenn es auf das als das Gute Gewußte zurückgeführt wird. In beiden Fällen hat, wenn auch aus verschiedenen Gründen, keine Erkenntnis statt. Die bloße Erfahrung erklärt nicht, warum eine bestimmte Ursache notwendig Ursache ist, d. h. die empirische Ursache ist nur zufällig Ursache und befriedigt das Denken nicht. Die Begründung des Seienden aus dem Guten schlechthin übersteigt das Denken, weil der endliche Verstand keine materiale Letztursache zu denken vermag, aus welcher sich sittliche Qualitäten inhaltlich ableiten ließen. Nun schließt Sokrates diese beiden Ursachebegriffe nicht als irrelevant aus dem Wissen aus, sondern integriert sie in die beiden anderen. Die Erklärung des Werdens aus dem Begriff des Gegensatzes (I) setzt voraus, daß das Substrat, das in der logischen Erklärung als das den wechselnden akzidentellen Bestimmungen zugrunde liegende Unveränderliche gedacht ist, selbst empirisch geworden ist (II), mithin einen Stoff und entsprechend eine empirische Ursache hat, die durch Beobachtung aufgefunden werden kann, für die logische Erklärung der Veränderung am Substrat jedoch ohne Bedeutung ist.

Bei der Erklärung der Dinge aus der Idee (IV) ist für Sokrates die Struktur einer Begründung alles Seienden aus dem Guten leitend (III). Sofern sich Philosophie als Wissenschaft realisieren will, müssen Prinzipien gedacht werden, die diese Wissenschaft als Wissenschaft begründen. Die Ideen als Ursachen für das unveränderliche Sein des Seienden ermöglichen ein philosophisches Begreifen der Welt im ganzen nur dann, wenn sie selber noch einmal in einem Letztprinzip ihren Einheitsgrund haben. Dieses Urprinzip kann jedoch nicht materialiter als oberste Gattung gedacht werden, weil dann gezeigt werden müßte, wie sich aus der absolut guten Substanz die einzelnen Ideen ihrer Inhaltlichkeit nach deduzieren lassen. Dies ist aber nach Sokrates unmöglich, so daß jenes höchste Gute als nur formales Letztprinzip gedacht werden kann, welches das Ursache-sein der Idee im Hinblick auf das Seiende begründet. Wissen ist ab ovo auf das Gute bezogen, das es im Vorgriff immer schon erfaßt hat, und *sub specie boni* unterscheidet das Wissen in sich zwei Momente: Idee (Sein) und Natur (Seiendes). In der wechselseitigen Bezogenheit dieser Momente kehrt die gesamte Dynamik des Werdens wieder, die Sokrates zu Beginn seiner Ausführungen dargelegt hat. Im dialektischen Vollzug des Wissens, in der Vermittlung durch den Logos, *wird* Sein zu Seiendem und Seiendes zu Sein. Dasjenige, was da wird, ist das Wissen selber, das in der Bewegung des Hin und Her zwischen den gegensätzlichen Momenten seiner selbst seine Erfüllung findet. Die Idee eines vollständigen Wissens, wie Sokrates es konzipiert, impliziert die Kenntnis der Bedeutung aller vier von ihm entwickelten Ursachebegriffe. Erst wenn die Warum-Frage in ihrer vierfachen Modifikation beantwortet ist, ist das Seiende totaliter begriffen.

Im inneren Zusammenhang des Dialogs „Phaidon“ gewinnt die sokratische Forschung nach den Ursachen des Wissens eine eigentümliche Bedeutung, insofern das neu aufgestellte Wissensmodell nicht abstrakt bleibt, sondern durch die Existenz des Sokrates in seiner Wahrheit bezeugt wird. Es handelt sich also um ein praktisches Modell, das nicht im bloßen theoretischen Nachdenken, sondern in einer Praxis Aktualität erhalten soll. Diese von Sokrates gemeinte Praxis des Philosophierens versteht sich als Sterbenlernen (64a), als Katharsis (67c). Im Streben nach reiner Erkenntnis reinigt sich die Seele von allem Körperlichen<sup>28</sup> und überschreitet in einem Akt der Konzentration und Abstraktion (*συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροΐζεσθαι*; 67c) das ihr ‚von außen‘ gegebene Material auf ihre eigenen wesentlichen Inhalte hin. Diese Erhebung über die bloß sinnliche Wahrnehmung und das rein affektive Handeln ist die ursprünglich sittliche Tat, die den Philosophen auszeichnet. Die Faktizität des Körperlichen wird dadurch nicht ausgeschaltet, aber sie erhält einen anderen Stellenwert: Sie gilt nicht mehr als Ursache sinnvollen Denkens und Handelns, sondern als zufällige Mitursache. Wahre Ursache alles theoretischen und praktischen Wissens ist die Idee, die als Prinzip alles Seienden gedacht werden muß. Den notwendigen Zusammenhang zwischen Idee und Seiendem deckt der Logos auf, dessen innere Dynamik im Sein der Seele manifest wird. Die Seele ist Zwischenwesen *kat' exochen* aufgrund ihrer Mittelstellung zwischen dem veränderlichen und dem unveränderlichen Sein (79c – e). Faktisch ist sie immer schon sinnlich veräußert und damit den Veränderungen der Werdewelt unterworfen. Sie hat jedoch die Möglichkeit, sich zum unveränderlichen Sein zu erheben und dadurch Unsterblichkeit zu erlangen, daß sie das Faktum ihres Veräußertseins verinnerlicht, indem sie das sinnlich vorgefundene Material (ihr Im-Körpersein) auf das ideelle Sein bezieht. Die Seele ist nichts anderes als die Aktualität dieses Bezugs, der sich als Streben nach einem geläuterten, vollkommenen Menschsein darstellt. „Diesen Zustand nennt man Vernünftigkeit“ (*φρόνησις*; 79d), und im Zustand der Vernünftigkeit ist die Seele unsterblich.

<sup>28</sup> Die philosophische Einübung in den Tod ist Überwindung des Körperlichen sowohl in theoretischer (Sinnlichkeit, *αἰσθησις*; 65 b) wie in praktischer (Affekt, *ἡδονή*; 64 d) Bedeutung. Das Anschauungsmoment im Erkennen wie das Affektmoment im Handeln, die die Ursache menschlichen Irrsins sind, sollen durch Rückbezug auf die Ideen zu Wahrheit und Tugend geläutert werden.